

シュミットハウゼン著『アーラヤ識論』ノート

小 谷 信 千 代

本稿は、シュミットハウゼン教授の『アーラヤ識論』の中核部を構成すると思われる第一章から第六章までの内、最初の四章の内容を、教授の分節に従って概略的にまとめたものである。各文節にはその内容がほぼ予想できるように冒頭に見出しを付けた。筆者は先に『仏教学セミナー』第52号（1990年）に本書に対する書評を発表したが、その際、多くの人々からもう少し詳しく教授の論旨を知りたいというご希望が寄せられた。本誌のこの場をお借りしてその方々のご希望にお応えし、兼ねて筆者にお寄せ頂いた種々のご教示ご鞭撻に心からお礼を申しあげたい。第一部の目次は以下の如くである。

目 次（第一部）

- 第一章 序言及び論述概要と方法論に関する緒言
- 第二章 アーラヤ識の導入と原意
- 第三章 アーラヤ識の有情の基本的な構成要素への展開
- 第四章 アーラヤ識の否定的な側面の展開
- 第五章 真正の識としてのアーラヤ識
- 第六章 『瑜伽師地論』（本地分）に於けるアーラヤ識に関する記述の評価
- 第七章 アーラヤ識の起源に関する諸見解への論評
- 第八章 補遺(一)初期瑜伽行派文献史探索の方法論上の幾つかの見地の再考
- 第九章 補遺(二) Proof Portion の予備的分析
- 第十章 補遺(三)『摂決択分』冒頭部分に於けるアーラヤ識説に於ける神秘体験とアーラヤ識の除去と唯識性への疑問
- 第十一章 補遺(四) Nivṛtti Portion の構成に関する二つの見解
- 第十二章 補遺(五) Nagarasūtra からの二つの引用文に関する所見
- 第十三章 付録(一)『瑜伽師地論』（有心地・無心地）のサンスクリット校訂本
- 第十四章 付録(二)勝義伽他第28—41偈とその註釈のサンスクリット校訂本及び英訳

2 (小谷)

*** Initial Passage とはアーラヤ識の概念が発生した時の状況を考察するための起点となる唯一の現存資料と考えられる『本地分』静慮地の文節。VinSg ālay. Treatise とは『瑜伽師地論』(撰決択分)のアーラヤ識の存在論証の文節を指す。その最初の部分は Proof Portion と呼ばれる。後の部分の内のアーラヤ識の流転を述べる箇所は Pravṛtti Portion と呼ばれ、その雑染還滅相の記述部分は Nivṛtti Portion と呼ばれる。

*** Initial Passage 以外で考察されるアーラヤ識という語の出てくる『瑜伽師地論』(本地分)の文節は以下の如くである。

- ① Y, 4, 7 (大正 279, a, 26)
 - 1. A: Y, 6, 5 f (大正 279, b, 27 f)=7, 6 f (大正 279, c, 25 f)=7, 22 f (大正 279, c, 27 f)=8, 14 f (大正 280, a, 6 f)
 - 1. B: Y, 11, 9 f (大正 280, b, 9 f)
- ② Y, 11, 4 f (大正 280, b, 6 f)
- ③ Y, 24, 4 f (大正 283, a, 4 f)
- ④ Y, 109, 13-15 (大正 301, c, 26-18)
- ⑤ Y, 192, 8 (大正 319, c, 26-27)
- ⑥ Y, Sacittikā / Acittikā Bhūmi (cf. App. 1) (大正 345, a, 13-16)
- ⑦ 7 A: Comm. ad PG 33-34 (勝義伽他第33—34偈の註釈部, 大正 365, b, 10-13)
7 B: Comm. ad PG 37 (勝義伽他第37偈の註釈部, 大正 3 b, 18-19)

第一章 序言及び論述概要と方法論に関する緒言

テーマ：アーラヤ識の起源と展開 (1. 1)

意図：瑜伽行思想の歴史的な展開を生き生きとした一つのプロセスとして再構築すること(勝呂博士と同意見)。単に遺物化して柔軟性を失った展開の結果の蓄積を入手することで満足している従来の研究を批判する。(1. 2)

従来のアーラヤ識の起源に関する研究：何らかの体系的或は解釈学的な文脈中にアーラヤ識が導入されなければならなかった必然性、或はそれによって便宜が齎された事実を指摘することによってアーラヤ識の導入を説明しようとして来た。或は先駆概念の関連性を指摘したり、直接的な瑜伽行体験に基づくものと考えて来た。(1. 3)

アーラヤ識が導入されている文脈：体系的文脈(無我思想に於いて連続する人格的要素をどのような形で認めるか)や、解釈学的(經典中に説かれる様々な識の問題をどう解釈するか)な多くの文脈に於いては、アーラヤ識は何か別の理由で〔別の文脈中に〕導入された後に、その概念の便利さが認め

られて〔それらの文脈に〕利用されたのである。(1. 3. 1~3)

従来の研究の方向性：1. 經典の縁起説の識（生理的統合を行う識）か 2. 根本識，窮生死蘊，有分識のような阿毘達磨的な概念を先駆概念とする。

Schmithausen の批判：阿毘達磨の概念を用いたのは，「唯識論書の説く縁起説が」余りにも革新的に過ぎるという批判を回避するために後に利用されたものに過ぎない。(1. 3. 4.1&2)

Schmithausen の方向性：縁起説の識，種子，麤重，一切種子識，異熟識，一切種子異熟識，長養諸根大種識，有取識の概念が登場した理由とそれらとアーラヤ識の関係を検討する。これらは後に付加されたものではなく，最古の瑜伽行派資料のアーラヤ識導入以前の文献層の中で，アーラヤ識が当然期待されるような場面で用いられる。アーラヤ識の語は出ていてもそれが後世の付加であると思わせるような仕方で行われている。特に『瑜伽師地論』の種子や異熟識や麤重の理論に関してはまだ包括的で洞察力のある研究はされていない。(1. 3. 5)

初期瑜伽行派の資料の前後：『解深密経』は『本地分』にも『摂事分』にも知られていない。逆に『解深密経』は『本地分』に特有の概念や教義を前提としているように見える。(1. 6. 3)『瑜伽師地論』からアーラヤ識を借用したとすれば、『瑜伽師地論』の『本地分』が『解深密経』では重要でない用語であるアーラヤ識を一貫して使用し，重要な用語であるアダーナ識を何処にも用いず，『摂決択分』で『解深密経』を引用する場合にのみアーラヤ識の語を用いている事実が説明できない。従って少なくとも通常の六識とは別の新たな種類の識に関する部分は『摂決択分』より前，『本地分』より後に作られた。(1. 6. 4)

『瑜伽師地論』の構成：幾つかの異質の層からなる寄せ集め。『摂決択分』は『本地分』とは全く異なり，それとは調和しないアーラヤ識の概念を含んでいる。『本地分』の静慮地では減尽定に於いてアーラヤ識が存在しなければならぬことを説くのに，『声聞地』で減尽定を規定する場合にはアーラヤ識に言及しない。同一人物によって計画的に完成された作品ではあり得ない（向井説批判）。(1. 6. 5)

『瑜伽師地論』の諸層：

(1) 最古層；アーラヤ識に全く言及しない『本地分』の幾つかの部分。

『声聞地』『菩薩地』『摂事分』

4 (小谷)

(2) 『本地分』の残りの部分。アーラヤ識が散説されるが『解深密経』には言及しない。

(3) アーラヤ識を詳説し『解深密経』を引用する『摂決摂分』(1. 6. 6) 諸層区分に関する但し書き：それぞれの層は全く同質である訳ではない。

後期の層が古層を含む；『摂決摂分』が『解深密経』やアーラヤ識導入以前の資料を含む。

古層が後期の層を含む；『本地分』に『摂決摂分』や『解深密経』以後の資料以外には見られない概念が散見される。(1. 6. 7)

アーラヤ識導入の文脈であることを確認するための基準：

(1) 体系的並びに教義的或は解釈学的な状況が、新たなタイプの識の導入が不可欠である段階に達していることが証明されなければならない。亦はそのような新たなタイプの識が、心理的或は神秘的に直接経験されたことに関する明確な証拠が存在しなければならない。

(2) 新たなタイプの識の特性或は機能が“アーラヤ識”という語を選択することを充分可能ならしめるものでなければならない。(1. 7)

アーラヤ識という語の原義：文字通りの意味に関して異論のない伝承はない。『瑜伽師地論』には原義に関する明確な説明はない。現存のもので最古のものは『解深密経』中のものである。(1. 8)

第二章 アーラヤ識の導入と原意

アーラヤ識説の起点を示す文節：Initial Passage (『本地分』静慮地の一節) [人が] 滅尽[定]に入った時には心も心所も全て滅している。どうして[彼の]心が[彼の]身体から離れなかったりするのであろうか。[そうであっても問題はない]何故なら彼の[場合には]アーラヤ識が損傷していない有色根に於いて[存在することを]止めず、それら(転識)が後に(つまり静慮から出た後に)生起するように[アーラヤ識が]転識の種子を保持しているからである。(2. 1)

この文節を Initial Passage と呼ぶ理由：アーラヤ識の概念が考え出された直後にその発見が自ずと記されたものが、そのままの形で保存されているとは考えられない。その概念の発生の状況は、このような教義的な議論や問答体の形式をとってのみ保存されたと考えられる。そういう意味でこの文節は、アーラヤ識の起源を考えるための起点となる唯一入手可能な文節なの

である。(2. 2)

Initial Passage が 1. 7 の基準を満たしている理由：伝統的な六種類の識とは別な識を導入する動機が説得力のあるものであるから、第一の基準を満たしている。その理由は以下の如くである。世親に比べ、世友は聖典の或る一節に基づいて減尽定に心(citta)が存在し続けることをその著 *Paripṛcchā* (散失) に於いて主張している。従ってその一節からは減尽定に何らかの識の存在することが想定される。Initial Passage はその一節に閑説するものである。しかし説一切有部／毘婆沙師の阿毘達磨に依れば、減尽定では全ての心心所は中断するとされる。初期の瑜伽行派でも同様に考えられた。この困難さを回避するために、減尽定中に通常の六種の識とは全く異なった、身体を離れずに存在する潜在的な識が導入される必要性があったのである。(2. 3)

減尽定に於いても何らかの識が必要であるということに気づいたのは根本説一切有部の人々であった：そのことは、内容的によく対応している三経の間に減尽定に関して次のような相違が見られることによって確認される。(2. 4)

* Mahāvedallasutta (MN I, p. 296)

そしてそのようにこの想受滅を具足している比丘にも、身行が減し消え語行が減し消え心行が減し消えるが、寿は尽きず、煖は息まず、諸根は寂静である。

* 説一切有部所伝 (中阿含, 大拘絺羅經; 大正 Vol. 1, p. 791, c, 16 ff)

比丘入減尽定者。寿不減訖。暖亦不去。諸根不敗壞。死及入減尽定者。是謂差別。

* 根本説一切有部所伝 (Dharmadinnasūtra, Abhidharmakośaṭīkopāyikā by Śa-mathadeva, Pek. ed. No. 5595, Tu, 9, b, 5, 本庄良文「シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」」『仏教文化研究』28号, 1983, p. 108)

減尽定に入っている人〔にとって〕は、身行が減し、語行、心行は消滅するが、寿と体温は減せず、諸根は敗壞せず、識は身体を去りはしない。

本来心が存在すべきではない減尽定に於いて必要とされる心をどういうものとするか：Initial Passage は減尽定に心が存在しなければならないという問題を「身心は互いの種子を含む」という理論、従って減尽定の場合には心の種子が有色根の中に存在し続けるとする理論に解決の糸口を求めた。(2. 5)

Initial Passage が 1. 7 の二番目の基準をも満たす理由：Initial Passage は多くの同義語の中から“アーラヤ識” (ālayavijñāna) という用語が選択されるべき内容を述べるものであるという点で、第二の基準をも満たしている。何故なら、Initial Passage に於けるこのアーラヤ識という語が、その文字通りの意味に関する現存の最古の説明である『解深密経』(V. 3) の「一切種子識は身体と安危を共にするという仕方で身体に付着し溶け込み隠れるからアーラヤ識と言われる」とする解釈と同様に、有色根の中に隠れるという意味で付着する一種の心を意味する場合に、その「減尽定に於いて存在する心」という文脈は最もよく理解できるものとなるからである。(2. 7&8)

筆者の過去の解釈の訂正：アーラヤ識の‘ālaya’ という語の原意が「身体に執着する (統合する upādāna)」ことであるとした過去の解釈を撤回する。ālaya という語は仏教聖典に典型的な用法としては、欲貧 (chandarāga) という否定的な価値を持った「執取 (upādāna)」を意味すると考えられる。しかし減尽定の文脈に於いて、この静慮が無意識の状態であることや、聖者や阿羅漢にしか近づき得ないものであるという点からして、そのような欲貧に係わるような心が必要とされたとは考えられない。また伝統的な執着という意味の‘ālaya’ という語が、後期のテキスト以外に「統合という」生理的な意味で用いられたとは考えられない。従って Initial Passage に於けるアーラヤ識の語には生理的統合とか執着の意味は含まれない。(2. 9)

アーラヤ識の本来の意味に於いては‘ālaya’ は執着の対象 (五取蘊や自体 ātmabhāva など) を意味しない：『瑜伽師地論』には ātmabhāva や異熟果を ālaya と同一視する箇所があるが、それはアーラヤ識の原意を示すものではない。何故ならアーラヤ識を「我執される心」として語義解釈する現存の最古の資料は『摂大乘論』であり、アーラヤ識の現存する最古の語義解釈を示す『解深密経』にも、『瑜伽師地論』の『本地分』中の語義解釈にも、そのような解釈は見られないからである。我執の対象としてのニュアンスはアーラヤ識と減尽定との関係が弱まって来た後に付け加えられたものである。アーラヤ識と‘ālaya’ の語の仏教聖典に特有のニュアンスである「我執」との結び付きは、『瑜伽師地論』の Parmārthagāthās の註釈から始まった。(2. 10)

アーラヤ識は種子を納めるという機能を示すために名付けられたものではない：Initial Passage に「アーラヤ識が転識の種子を所有する」と述べら

れており、また『瑜伽師地論』の他の箇所で「種子を備えている」という場合の備えるという語 (upagata) や「種子が付着する」という場合の付着するという語 (sanniviṣṭa) が ālina の同義語とされていることから、「種子がそこに付着する心」がその原義であると考えられる可能性がある。しかし種子を納めるという機能を示すだけのためにアーラヤ識という語が考え出されたとは考えにくい。『解深密経』も ‘ālaya’ という語を「種子が付着する心」という意味では全く解釈しようとはしていない。種子を備えていることをアーラヤ識の主たる局面として説明する『摂大乘論』に於いてさえ、アーラヤ識をそういう意味には語義解釈してはいない。(2. 11)

‘ālaya’ はサーンキヤの用語の影響：瑜伽行派は仏教聖典に特有な ‘ālaya’ の用法に精通していたが、アーラヤ識という用語を創るに際しては、動詞 ā-li の標準サンスクリットの基本的な意味を採用した。サーンキヤ思想の典型的な考え方は、潜在と顕現、現象の消滅と生起とを対照させることにある。そして消滅を表す用語の中には動詞 li や名詞 laya, pralaya も入っている。更に生起を示す語が vṛtti であることは、瑜伽行派の現象の生起を示す語「転識」が pravṛtti-vijñāna であることに関係していると考えられる。また瑜伽行派が第七識としてマナスを立てることも、サーンキヤが潜在的な心と感覚及び認識する現実的な心との間に ahaṁkāra (我執) を置いていることと関係があると思われる。(2. 12)

アーラヤ識は最初は〔滅尽定という〕間隙に対する一種の架橋物と考えられた。(2. 13. 6)

アーラヤ識説の起源は唯識説の起源と何ら実質的な関係を持っていない。(2. 13. 7)

第三章 アーラヤ識の有情の基本的な構成要素への展開

第三章の課題：滅尽定の間隙に対する架橋物から個体存在の所依に、そして最終的には全ての現象の所依へと展開する過程の跡付けをする。(3. 0. 2)

他の問題へのアーラヤ識の適用：アーラヤ識という新たな概念は、滅尽定の問題を解決し得ただけでなく、それまでに様々に考えられて中途半端に終わっていた他の諸状況に於ける様々な問題を解決し展開させることにも適していたことが『本地分』の他の段落から確認できる。(3. 1)

誕生と死の瞬間とアーラヤ識：アーラヤ識は滅尽定や無想定だけでなく無

想天や無心の睡眠や無心の悶絶の状態に於いても存在する。意識の喪失がその典型的な特徴とされるその他の状態に、誕生と死の瞬間がある。その瞬間の微弱な心を毘婆沙師は意識 (manovijñāna) と考えていた。瑜伽行派も元来はそう考えていた。しかし瑜伽行派ではアーラヤ識がその二つの状態を説明するために導入された。後期の瑜伽行派の資料では死の瞬間と同様に懷妊の刹那には意識はなく、ただアーラヤ識のみの存在することが説かれている。しかし『本地分』では未だ死の瞬間、或は死の過程と関連してアーラヤ識は説かれていない。(3. 2. 2 & 3. 3. 3)

識の生理的機能の典拠：聖典にも識が母胎に入らなければ、名色 (nāma-rūpa) は凝固してカララとなることはできないとか、或は父母の精血は心と癒着しないというように、識の生理的機能について説かれている。『瑜伽師地論』の『摂事分』と『本地分』にも同様の説明が見られる。(3. 3. 1. 1)

識の生理的統合作用：『本地分』の意地ではこの原初的な段階の肉体に溶け込む識は“有色根に付着するという特徴を持つ心”であるアーラヤ識と同一視されている。それは Initial Passage の減尽定の文脈に於いても、アーラヤ識が転識の種子を構成するものと言われ、懷妊の文脈に於いても、その瞬間の心が全ての種子を納めているものと説かれていることから、そう想定されるようになったものと思われる。識が精血に溶け込むことによって、次の瞬間には物質的な要素が身根 (kāyendriya) を備える、つまり感覚を備えた有機体となる。そしてカララの段階の色と名とが凝結することがカララを腐敗することから防止する。このことは懷妊の瞬間に活動する識が生理的な統合作用 (upādāna) を行うことを意味する。懷妊の瞬間に精血に溶け込む、或は凝結するということは、識の場合には意識を喪失するというニュアンスを伴うので、そこに隠れるという意味を含むものであり、それこそ減尽定の識に典型的な特徴とされたことなのである。(3. 3. 1. 2)

アーラヤ識を異熟果と見做す：アーラヤ識は懷妊の瞬間に存在する識と同一視される文脈に於いて異熟果と見做されるようになった。(3. 3. 1. 4)

死の文脈とアーラヤ識：誕生の場合とは対照的に、『本地分』ではアーラヤ識は死に関連する文脈には未だ導入されていない。『摂決摂分』のアーラヤ識を導入している箇所には於いてさえ、凡夫にあっては死の瞬間に存在するものが意識 (manovijñāna) であると明確に説かれている。死の過程に於いて身体が次第に冷たくなることを生理的統合の主体としてのアーラヤ識が次

第に退くことによって説明するのは、VinSg ālay. Treatise の Proof Portion のみである。アーラヤ識は生理的統合作用を専門にする主体として考えられるようになった後に、死の文脈に於いても用いられるようになった。(3. 3. 2. 2&1)

アーラヤ識の連続性：アーラヤ識が一切種子識と同一視されたか或はそれにとって代わるようになって、連続性をそれから引き継いだ。(3. 4. 2)

Proof Portion に於けるアーラヤ識の主たる機能：生理的統合の機能つまり身体に付着しそれに偏在する生命原理。Proof Portion では、通常は知覚機能が消滅するとされる静慮に於いて、或る種の身体的経験が存在することによってアーラヤ識の存在が証明されている様に、アーラヤ識の身体的性格が顕著である。(3. 7. 1)

アーラヤ識と身体（有身根、物質的感覚器官）：アーラヤ識は元来「物質的感官に付着し隠れている心」であった。無色界（非物質的世界）への再生が『本地分』の有尋有伺等三地と『摂事分』とのアーラヤ識導入以前の箇所には説かれている。また意地にも説かれるがそれもアーラヤ識に言及しない箇所に於いてである。この事は無色界にアーラヤ識が存在することを認めれば、それは必然的にアーラヤ識の「物質的感官に付着し隠れる心」という本性を越えてしまうことを意味するという点で重要である。(3. 9. 2. 2)

アーラヤ識の身体からの独立：『解深密経』では次の段落でアーラヤ識と同一視される一切種子識が無色界をも含む輪廻の主体とされている。しかしこのアーラヤ識は『瑜伽師地論』からそのまま持ち来たらされたものに過ぎない。『解深密経』は無色界に於いてアーラヤ識が存在することの矛盾に気づいて、アーラヤ識に替えてアダーナ識を採用した。しかし『解深密経』のアダーナ識の説明もその機能を身体のみに関連させており、アーラヤ識やアダーナ識が必ずしも身体に付着するものと考えすることは出来ないということに未だ気づいていない。けれどもアーラヤ識と関連して無色界への再生が説かれたことで、アーラヤ識が本質的に身体に依存せず一種の個体存在の所依として独自に存在するものと考えられるのに、いま一步の所まで近づいていることは明らかである。(3. 9. 2. 3~6)

個体存在の所依としてアーラヤ識が身体を凌ぐ：Proof Portion では無色界に於けるアーラヤ識の存在が繰り返し説かれる。そこでは個体存在の所依としての機能に於いて物質的な物を凌ぐようにすらなっている。(3. 10. 2)

アーラヤ識が我執の対象と見做されるようになる：このようにアーラヤ識が物質的な物から解放され、独立の個体存在の構成要素へと発展し、遂には個体存在の所依としての機能に於いて物質的な物を凌ぐようになって初めて、アーラヤ識が我執や我所執の究極的で最も深層にある対象的基体であるという考えが形成されるようになった。(3. 11. 1)

異熟果は身体を含まない：Paramārthagāthās では我執の対象となる異熟果は、形がなく (arūpin) 見えない (anidarśana) ものであると想定される。このことは一切の種子を備えた異熟果が目に見える身体を含み得ないものであることを意味する。(3. 11. 3)

『本地分』ではアーラヤ識は未だ我執の対象とはされていない：『本地分』のアーラヤ識導入以前の資料には既に、アーラヤ識のみが我執の対象的基本であるという考えが展開するための出発点を含んでいるが、そうであるとは明言されていない。それは『本地分』に於いてはアーラヤ識が未だ物質的な物に付着し依存するという本来の性格から解放されていないことを表しているのである。(3. 11. 4&5)

Pravṛtti Portion ではアーラヤ識が我執の対象であると明言されている：「物質的な物に付着する心」という本来の意味がもはや適切ではないと気づかれた時に、アーラヤ識の語は ‘ālaya’ の仏教用語に伝統的な意味つまり「我として執着される心」の意味で容易に説明がつくようになったのである。(3. 11. 7&8)

唯一の異熟果とはならない段階のアーラヤ識：『本地分』のアーラヤ識導入以前の資料に於いては、一切の種子を有する異熟果は個体存在の精神的及び物質的な所依である。この見解の範囲内ではアーラヤ識は異熟果の一部、つまり種子の精神的構成要素としての一部に過ぎないと考えられていた。そのことは『本地分』の冒頭でアーラヤ識が「異熟に摂められる (vipākasa-mgṛhīta)」と規定されることによって裏付けられる。このように規定されていることは、アーラヤ識が未だ異熟果と呼ばれる唯一のものとはならないことを示している。(3. 12. 1)

異熟果が無覆無記に限定されるようになる：『摂決択分』のアーラヤ識導入以前の一節に於いては異熟果は無覆無記の心の状態であるとされ、他の善・悪・無記の心の状態は全て異熟果から生ずるものとされている。またこの一節は異熟果の範疇に異熟果である心の状態に相応する不苦不楽受を入れ、他

の受を全て異熟果から生ずるものの範疇に入れている。ここでは身体的なものは異熟果の範疇に入るものとして取り上げられていない。五識身相応地に於いて異熟果を一切種子識と同一視し、意地で母胎中の不苦不楽受のみを異熟果の範疇に入る唯一のものとし、他の受を異熟果から二次的に生ずるものとしていることは『撰決択分』のそういう考え方に近づいている。(3. 12. 2. 1&2)

アーラヤ識が唯一の異熟果となる：懐妊及びその直後の刹那の心と受のみを異熟果としたことがアーラヤ識の概念に変化を齎した。アーラヤ識が一切種子識に取って替わって懐妊の刹那の心となった時、アーラヤ識は唯一の異熟果となった。(3. 12. 3) 『本地分』の一節 (YBH, p. 192, 6-9; 順不苦不楽受業とは一切処のアーラヤ識となる異熟を感じる業と云々) は、アーラヤ識が業の成熟の最初の結果としての個体存在の位置を獲得するようになったことを意味しているように見える (cf. 6. 5. 4)。この文節に於いてアーラヤ識を原初の異熟果と考えようとする傾向は始まる。しかしその傾向が確認できるのは Pravṛtti Portion に至ってからである。そこでは転生は、『三十論』と同様に唯一の異熟果としてのアーラヤ識の転生として理解されている。(3. 12. 5) しかし異熟果の範疇がアーラヤ識とそれに伴う心所のみから成っており、他の全ての法は一次的な異熟果から二次的に生ずるものの範疇に属すると明確に規定されるのは『阿毘達磨集論』に至ってからのことである。(3. 12. 6)

有色根は異熟果から生ずるもの (vipākaja) である：上記の『阿毘達磨集論』の註釈では有色根は異熟果から生ずるものの中に入れられている。それは有色根もアーラヤ識中の種子から生ずると認めざるを得ないことを意味しているように見える。しかしそのことは、有色根が心の外に実在性を持たないということ、必ずしも意味しない。物質的な物は心の表象に過ぎないと言われるようになるのは『撰大乘論』の唯心論の枠組みの中に於いてのことである。(3. 12. 7)

有色根は元来アーラヤ識から生ずるものとはされていなかった：アーラヤ識は一切の種子を有するものであると言われているにも拘らず、その種子から生ずると述べられているものは転識のみ、つまり知覚と意識とそして時にはそれらに伴う心所法のみであり、有色根がアーラヤ識中の種子から生ずると明言されることは、『瑜伽師地論』の『本地分』にも Proof Portion に

も Pravṛtti Portion にも『解深密經』第五章にも『顯揚聖教論』の冒頭に於いてさえもない。有色根はアーラヤ識に統合されるもの (upātta) と言われているだけである。(3. 13. 2)

アーラヤ識が有色根の種子を含むようになる：Initial Passage ではアーラヤ識が本来有色根に付着する心の種子の本質として考えられていたことが示唆されている。従ってアーラヤ識は存在論的には有色根に依存し従属するものと考えられていたので、たとえ後に全ての種子を含むものとされるようになって、有色根の原因となるものとは考えにくかった。アーラヤ識が有色根やその他の物質的な物の種子をも含むことができるようになるのは、アーラヤ識が心の種子の本質として考えられたものであるということが忘れられ、アーラヤ識と特定の種子説との本来の関係が忘却された後のことである。(3. 13. 3)

Nivṛtti Portion に於いてアーラヤ識は有色根などの原因とされるようになる：Nivṛtti Portion ではアーラヤ識は転識のみならず、有所依の根や器世間などの原因であると説かれる。しかしそれは必ずしも身体的な物や器世間が、それらを生産する一種の自然の機能として、それらの種子を含むアーラヤ識から生ずることを意味する訳でもなく、それらが単にアーラヤ識に於ける心的なイメージであるということの意味している訳でもない。それはむしろそれらがアーラヤ識に蓄られた業の習気の結果であるということが意図されているのである。(3. 13. 4)

アーラヤ識が全ての法の原因となる：『阿毘達磨集論』ではアーラヤ識は蘊界処の種子であるとされ、『撰決択分』では一切法の種子を含むことが明言される。『阿毘達磨經』や『撰大乘論』では物質的な法の種子はアーラヤ識に含まれるものであり、心の表象であるとされる。(3. 13. 6&7)

アーラヤ識の意味の再解釈：この段階ではもはや「有色根に付着し隠れる心」という意味は不適切になる。「一切の雑染法が結果として或は原因として付着する心」という意味に再解釈される。(3. 13. 8)

第四章 アーラヤ識の否定的な側面の展開

アーラヤ識の否定的側面とは：Initial Passage でも『撰決択分』や『本地分』の他の節でも、アーラヤ識は人を生かし続けるという肯定的な機能を持つものとされていた。しかし仏教では生は究極的には苦とされる。聖教で

「五取蘊が苦である」と言うのはこの意味である。『本地分』の意地で「如来は、所依の全てが匱重を伴い匱重を本質とするが故に行苦としての苦であると言われた」と述べているのはその聖教を暗示するものである。諸行は潜在的な不安というニュアンスを持つ匱重によって苦しめられる。(4. 1. 1&2)

匱重とは：『本地分』の意地では、匱重は煩惱の種類の種子と異熟の種類の種子及び他の無記の種類の種子とを意味すると説かれる。所依が行苦としての苦であることはこれらの種子に原因がある。(4. 1. 3)

アーラヤ識が行苦の根本となる：匱重は一旦種子と見做されると早晚アーラヤ識に組み込まれる運命にあった。アーラヤ識は匱重を組み込むことによって、匱重が形成していた潜在的な行苦の根本ともなった。この発展段階は『本地分』の思所成地の Paramārthagāthās の註釈部に典拠を求めることができる。(4. 1. 4)

アーラヤ識が精神的に否定的な局面をも組み込む：『本地分』に於いて既にアーラヤ識はあらゆる種類の精神的な法の種子を含むものと理解されていた。従って次の段階では、アーラヤ識は煩惱に帰せられる匱重の潜在的な存在論的或は実在論的な不安という側面だけでなく、潜在的な精神的な邪悪さという意味に於いても匱重を組み込むことに運命づけられていた。そしてこの側面が強調される場合には精神的な汚染を形成する煩惱の一種の原理、或は源泉へとともすれば展開することにもなる。(4. 2)

アーラヤ識が煩惱の原理へと展開することが助長された：有漏の影響下にあるということは、執着の影響下にあることとほぼ同義である。故にアーラヤ識は匱重を潜在的な邪悪さの意味に於いて取り込むことによって有取識(sopādāna-vijñāna)の概念に接近した。このことによってアーラヤ識が煩惱の原理或は源泉へと展開することが助長された。(4. 3)

アーラヤ識が有取識と同一視される：有取識は根本説一切有部の聖教に現れる概念であり、個体存在の他の構成要素に執着し、再生に役立つ一種の識であり、その意味で種子と比較される。『瑜伽師地論』の『摂事分』ではそれは煩惱の種子を含む、従って本来の生を促進するものと解釈されている。このような性格付けのされる有取識は、自然にアーラヤ識と同一視されるに至ったのである。(4. 3. 1)

アーラヤ識が業の習気を組み込む：その同一視の傾向は、『摂事分』の別の一節に見られるような識を食(āhāra)と解釈することによって補強された。

その節で識は、一方に於いて感覚器官を生理的に統合し、肉体の維持を保証することによって、衆生の生存を確保する養分であるとされている。その一方で、識は業と煩惱に影響されるものとして有取であり、従って衆生が未来の生存を取ることを助ける養分でもあるとされる。このように有取識の有取たる所以は、識が煩惱の種子と業の習気を含んでいることにある。一切種子識は *Pratityasamutpāda Analysis* (『瑜伽師地論』『本地分』有尋有伺等三地「云何縁起体」) に説かれる業の習気を受け渡す識を引き継ぐものと考えられるが、アーラヤ識はその一切種子識に取って替わることによって業の習気を内に組み込んだのである。それ故、アーラヤ識が肉体を生理的に統合するという識の第一の機能のみならず、有取識としての第二の機能を満たすものと見做されるようになったことは当然なことで考えられる。伝統的な仏教で ‘*ālaya*’ が執着という意味の取 (*upādāna*) と同義とされているとなれば尚更のことである。(4. 3. 2)

新たな生存を捉える機能としての取：しかし『瑜伽師地論』の『本地分』にはアーラヤ識と有取識の関連性に言及した記述は見当たらない。そこでは取 (*upādāna*) はアーラヤ識との関連に於いては生理的統合の意味としてのみ用いられており、業と煩惱の習気を含んでいるという意味では用いられていない。新たな潜在的な識と有取識との関連性を示す最初期の資料は『解深密経』(第五章)である。そこでは、肉体を統合する機能よりもむしろ、アーダーナ識という名称が示しているように、新たな生存を捉え維持する原理としての役割が強調される。(4. 4. 1)

二種の *upādāna*：『解深密経』(V. 2)では、再生とそれに続く全ての種子を有する心(＝アーダーナ識／アーラヤ識)の成長は、二種の *upādāna* にその根拠を持つとされている。第一は所依を有する有色根の *upādāna* であり、第二は相と名と分別を日常多様に行使すること(戯論)の習気の *upādāna* である。(4. 4. 2)

***upādāna* の意味：**第一の *upādāna* が生理的な統合を示すものであることは明らかである。第二の *upādāna* は、新たな個体存在の所依や感覚対象への執着ではなく、多様な世界を實在のものと受け取ることによる執着という幾分大乘的な意味に於いて、世間的な存在に対する潜在的な執着という輪廻転生を齎す精神的に否定的な *upādāna* を表していると考えられる。従って習気は *upādāna* の目的語ではなく、習気が即ち *upādāna* なのである。

prapañca-vāsanopādāna (戲論習気執着) という合成語は「戲論の習気からなる執着」或は「それ故に〔新たな存在が〕把握される所の戲論の習気」を意味する。(4. 4. 2. 2)

第二の upādāna の二義性(1)：この upādāna は今の場合のように習気と同義とされる、包摂され保持されている潜在的な執着の意味以外に、微妙なニュアンスを持つと考えられる可能性がある。つまり後期の資料に見られるように、「包摂する」とか「保持する」という意味を持つと考えられるかも知れないが、『解深密経』の段階でこの意味を持っていたと考えることには疑問の余地がある。(4. 4. 3)

upādāna が雑染や再生の精神的に否定的な原因と考えられる：Pravṛtti Portion は「相名分別戲論習気」を「遍計所執性への執着の習気」と呼び代えることによって、それが精神的に否定的な執着と関連するものであることを支持している。遍計所執性への執着やその習気は、『解深密経』や『撰決択分』では雑染や再生の原因であると述べられている。(4. 5. 1)

upādāna はアーラヤ識の対象であるともされる〔upādāna の二義性(2)〕：その一方で Pravṛtti Portion では upādāna はアーラヤ識の対象とされている。それは習気が生涯を通じて存在し続けるものと考えられていることを意味している。つまり習気が新たな生存を捉えさせるものであり、同時にアーラヤ識に包摂されているものでもあるという意味で upādāna と呼ばれたという可能性が考えられる。習気と upādāna にこのようなあいまいさが存在することは、『頭揚聖教論』に無始時來の戲論の習気が所与の生存のアーラヤ識の因縁でもあり、アーラヤ識の統合乃至包摂の機能の対象であることが説かれていることによって裏付けられる。(4. 5. 2)

アーラヤ識が我執の対象となる：以上のようにアーラヤ識は習気との関連から精神的に邪惡な執着と関係づけられるようになったが、それとは別に、他の理由からも執着と関連づけられるようになったことが Pravṛtti Portion から理解される。そこではアーラヤ識は我執の対象であるとされているからである。それは伝統的な仏教の ‘ālaya’ の意味である「我として執着される心」に依る解釈であると考えられる。そして我執の対象となることによってアーラヤ識の本質は損なわれることとなった。つまり有漏であり有取なるものとなって、精神的に邪惡なものとなったのである。しかし Pravṛtti Portion に於いてはそのような局面は未だ周辺の問題に止まっていて明瞭に

は説かれていない。(4. 6)

Nivṛtti Portion ではアーラヤ識の精神的に否定的な局面が支配的になる：そこではアーラヤ識は、a) 現世に於ける苦諦、つまり行苦を意味する匱重の容器或は根本とされ、b) 来世に於ける苦諦の原因、つまり業の習氣を受け渡すという点で業の異熟果たるアーラヤ識の原因とされ、c) 現世に於ける集諦の原因、つまり潜在的な邪悪さを意味する匱重を構成するという点で煩惱と業の原因であるとされる。(4. 7. 1)

Nivṛtti Portion の後半では雑染の原理として機能することがアーラヤ識の本質とされる：そこではアーラヤ識は煩惱が生起する原因とされる。また現在の個体存在の所依に執着し、未来の生存を捉えるという両方の意味で、本質的に執着に影響され協同するものとされている。(4. 7. 2)

Nivṛtti Portion に於いて初めてアーラヤ識は「自我として執着される心」として理解された：上記のような Nivṛtti Portion の記述は、アーラヤ識の概念に大きな変化が生じ、初めて 'ālaya' の「執着」という仏教に典型的な用法の意味に於いて用いられたことを強く示唆する。(4. 7. 3)

アーラヤ識に無漏法に導く善根の種子を含ませる：Nivṛtti Portion ではアーラヤ識に無漏の出世間智に導く善法の種子が含まれているとは考えられていない。その種子は後にそこに挿入された一節に於いて初めて取り扱われている。そこではアーラヤ識は汚染の根本であるに拘らず順解脱分と順決択分の善根の種子も含んでいると説かれる。他方、アーラヤ識中の全ての種子を遍在的な匱重に包摂させている『摂決択分』に於いては、出世間的な法は、アーラヤ識の種子からではなく、出世間智の所縁となる真如の中に本質的に存在する種子から生起すると述べられている。雑染の原理としてのアーラヤ識に無漏法に導く善根の種子を含ましめたことは問題を引き起こした。『摂大乘論』にミルクと水の関係に譬えられる「聞の習氣」という周知の解決法が提起されたのは、その問題の困難さの影響があってのことであると考えられる。(4. 8. 1～5)

アーラヤ識を如来蔵と同一視する傾向：アーラヤ識中に出世間智に導く善根の種子を含ませたことが、後には衆生の心の中に出世間的な法が最初から存在するという思想を惹き起こすことになる。この傾向は Nivṛtti Portion とは調和しないが、『本地分』や Proof Portion のアーラヤ識説からは予想されることである。(4. 8. 6)

アーラヤ識を執着と関連するものと解釈することから生ずる問題：Nivṛtti Portion に於いてアーラヤ識は本来潜在的な邪悪さを意味する 庵重や精神的に邪悪な執着に関連するものと解釈された。その結果、庵重や執着から解脱した阿羅漢たちは生きていながらアーラヤ識を持たないと考えなければならなくなった。そうなれば滅尽定に於いては阿羅漢たちには現実に活動する諸識は勿論、アーラヤ識も存在しないので、如何なる種類の識も存在しないことになってしまう。そう考えざるを得ないということは、Nivṛtti Portion が、滅尽定に於いては心は身体から退かないと言う『法施比丘尼經』の説明を完全に見落としているということを意味している。アーラヤ識を 'ālaya' の仏教に典型的な「執着」という意味に解し、且つそれを終始「有取識」に近づけることによって、Nivṛtti Portion の著者は気づかないままに、滅尽定に於いても存在し続けて身体を統合するという機能を果たすことを期待してなされたアーラヤ識導入の本来の目的を危険にさらすことになった。その目的を充全なものとするためには、『本地分』有心無心地に明確に述べられているように、アーラヤ識は阿羅漢などにも存在し、ただ無余依涅槃に於いてのみ存在しなくなるものと考えなければならない。(4. 9)

Nivṛtti Portion が齎した問題の解決：『摂決摂分』の有心地では、雑染を生起し維持する役割はもはやアーラヤ識には帰せられず、微細な我執・我所執として本質的に汚染されており、阿羅漢に於いては完全に除去される新たなマナス (manas) に移行されたのである。かくしてアーラヤ識はもはや雑染の原理であることを要求されず、阿羅漢に於いても生理的に統合するという嘗ての機能を再び回復すべく解放されたのである。しかし有心地の説明はアーラヤ識が如何なる煩惱とも直接相応しないことを強調するのみで、上記のようなことを明瞭に説明してはいない。その点では有心地の説明は Nivṛtti Portion の理解を乗り越えることに成功したとは言えない。(4. 10. 1)

アーラヤ識と庵重のもう一つの側面との関係：『摂決摂分』有心地では把握し切れていないアーラヤ識と庵重との微妙な関係が再考されたということが、『摂決摂分』有余依無余依地の前提となっている。有余依無余依地では阿羅漢はアーラヤ識を備えていると考えられている。そう考えるためにはここでは Nivṛtti Portion とは異なる別な庵重の概念が前提にされていたと思われる。Nivṛtti Portion では庵重は潜在的な邪悪さの観念に関連していた。それに対して有余依無余依地では、『本地分』に既に説かれた二種の庵重の

区別に従って、邪惡の觀念を含まない單に不安の觀念と關係する異熟果に歸せられるもう一つの龜重が、阿羅漢に於いても存在し続けると考えたのである。つまり潜在的な邪惡さを意味し、upādāna 或は ālaya によって性格付けられ、それ故雜染に責任を負い、阿羅漢性が獲得された時に除去されるのは、アーラヤ識の一部〔としての邪惡なる龜重〕であり、他方、アーラヤ識の別の一部〔である異熟果としての龜重〕は、精神的に中性であり、阿羅漢に於いても生理的な統合作用を行うことに叶うものである。玄奘のような後期の瑜伽行派の人は、阿羅漢性の獲得と共に消滅する汚染の側面には「アーラヤ識」の語を用い、阿羅漢に於いても存在する中性の側面に対しては「異熟識」という語を好んで用いている。(4. 10. 2)

(本学助教授 仏教学)

(平成3年5月7日受付)